

Nr. 2 22. Jahrgang

Bern, April 1952

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

Prof. Dr. Martin Werner (Bern):
Inwiefern ist uns Jesus Christus Autorität?

Hans Wegmann, Pfarrer (Zürich):
Zum Problem der Autorität Jesu

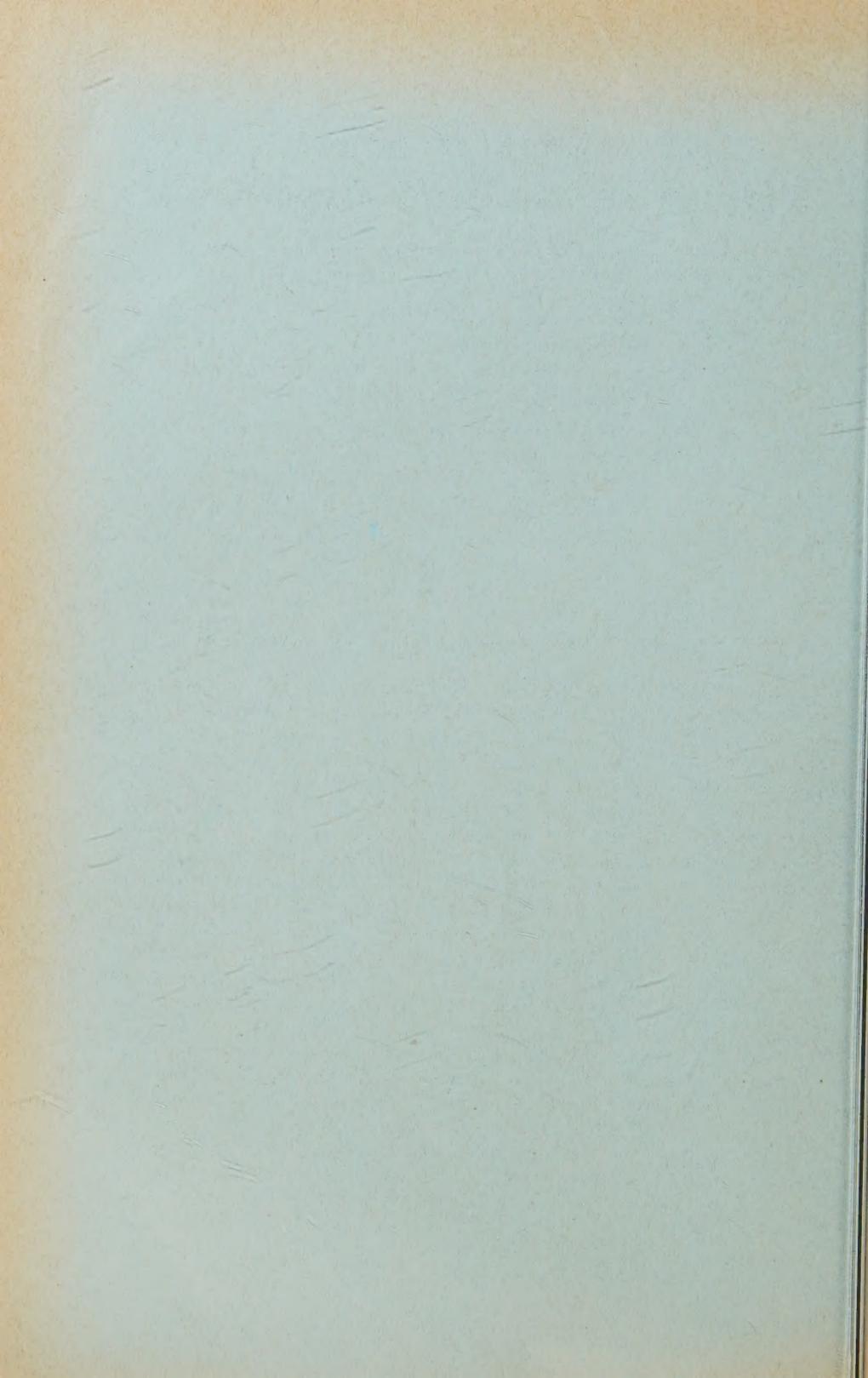
Hans Sulser, Pfarrer (Basel):
Die Bekenntnisgrundlage des Ökumenischen Rates der Kirchen

Prof. Dr. Fritz Buri (Basel):
Autorität als theologisches Problem

Bücherschau

Jahresabonnement Fr. 9.—

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern



Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Inhalt: Prof. Dr. Martin Werner (Bern): Inwiefern ist uns Jesus Christus Autorität? – Hans Wegmann, Pfarrer (Zürich): Zum Problem der Autorität Jesu. – Hans Sulser, Pfarrer (Basel): Die Bekennnisgrundlage des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Prof. Dr. Fritz Buri (Basel): Autorität als theologisches Problem. – Bücherschau.

Inwiefern ist uns Jesus Christus Autorität?¹

Wir brauchen nur des Zustandes zu gedenken, in dem wir alle nach dem zuverlässigen Bericht unserer Eltern uns befanden nicht nur an jenem Tage, als wir das Licht der Welt erblickten, sondern auch noch, nachdem wir unser erstes Lebensjahr als neues Mitglied der menschlichen Gesellschaft absolviert hatten, um uns sogleich der Tatsache bewußt zu werden, daß niemand von uns, ja daß kein Mensch ohne Autorität auskommt. Und es fragt sich, ob der Mensch überhaupt je so weit kommt, daß das Problem der Autorität für ihn bedeutungslos würde. Jedem tritt irgendein Autoritätsanspruch, mindestens vom Staat her, immer wieder in den Weg, und daß auch derjenige, der an nichts mehr glaubt und sich selbst vergötzt, die Autorität als Problem nicht los wird, beweist er damit, daß er gegen alle Autorität mit Argumenten kämpfen muß. Wir liberale Theologen, für die Freiheit des Forschens und Glaubens eine unaufgebare Forderung bedeutet, würden heute nicht zusammenkommen, um über die Frage, «inwiefern Jesus Christus für uns Autorität ist», nachzudenken, wenn Autorität für uns überhaupt ein erledigtes Problem wäre.

Wir sind ausnahmslos alle auf Autorität angewiesen, sofern wir ausnahmslos alle unsern Weg als Menschen im Zustande der Unmündigkeit antreten müssen und lebenslang Werdende bleiben. Aber nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch das Wesen der Autorität ergibt sich aus der Einsicht in das Wesen des Menschen. Wahre Autorität ist das, was uns auf dem Wege unseres Werdens in der Richtung auf das Ziel des wahren

¹ Vortrag am Theologentag der schweizerischen freiesinnenden Theologen in Zürich, Montag, den 25. Februar 1952.

Menschseins hin zu führen vermag. Mit Recht ist dabei zu fordern, daß auch die Art und Weise, wie die Autorität den Menschen in seinem Werden führt, den Stufen des menschlichen Werdens angemessen sei. Diesen verschiedenen Stufen des Werdens entsprechend, führt sie je nachdem zwingend oder überredend oder, was mehr ist als bloßes Überreden: überzeugend. Zuhöchst ist das Überzeugende nicht bloße Belehrung, sondern die in ihr zum Ausdruck kommende vorbildliche Existenz. Zwingend muß die Autorität den Menschen führen, wo und solange mit der Möglichkeit des Überredens oder gar des Überzeugens überhaupt noch nicht gerechnet werden kann. Auf der untersten, frühesten Stufe des Werdens bedarf die Autorität zunächst nicht einmal irgendeines zwingenden Gewaltmittels. Es genügt das Gewicht der unmittelbar wirksamen, fraglos-tatsächlichen Überlegenheit. Als die höchste Stufe des Werdens ist demnach offensichtlich diejenige zu betrachten, auf welcher die Autorität nicht bloß auf das Mittel des Zwanges verzichten kann, sondern in der Führung vielmehr auf das Gegenteil der zwingenden Lenkung und Bindung ausgeht, auf die Führung in die selbstverantwortliche Freiheit. Die Autorität verfährt jetzt in einem höheren Sinne so, wie einst die mütterliche Autorität mit dem Kleinkind verfuhr: Auf die Gefahr hin, daß das Kind zunächst einmal noch auf die Nase fallen könnte, wenn es sich nicht mehr an Mutters Hand und Schürze festhalten darf, stellte die Mutter es in den freien Raum, damit es selber richtig und zielbewußt gehen lerne. Auf der höchsten Stufe führt die wahre Autorität durch den Appell an die Bereitschaft zu freier, selbstverantwortlicher Entscheidung für das durch Einsicht als richtig und geboten Erkannte.

Allein in der geschichtlichen Wirklichkeit wird die Autorität problematisch, weil nicht nur die von ihr Geführten werdende Menschen sind, sondern auch diejenigen, die sie ausüben. Also bedarf auch derjenige, der Autorität ausübt, selber noch der Autorität. Auch er ist noch angewiesen auf etwas für ihn Maßgebliches und Verpflichtendes, dessen führender Weisung er sich anvertraut. Nach Maßgabe der allgemeinen Interessen der Gesellschaft ordnet die staatliche Autorität das Handeln der Bürger mit dem Mittel des zwingenden Rechts, gerade auch das Handeln der Mündigen. Aber ist sie darum die oberste Autorität? Wo ist in der Geschichte höchste Autorität unzweideutig sichtbar und vernehmlich?

Was jeden Menschen von Geburt an in seiner besondern geschichtlichen Umwelt als Autorität zu führen beginnt, das ist stets ein bestimmter Kulturwille als Streben nach irgendwelcher Wertverwirklichung, geschichtlich verkörpert und wirksam in bestimmten sozialen Gebilden, organisierten Kollektiven und Institutionen, wie Familie, Staat, Kirche, Wissenschaft, Moralkodex der Gesellschaft. Jeder Kulturwille vertritt irgendeine Tafel und Rangordnung der Werte. Dabei wandelt er sich aber, nämlich in seiner wechselnden Bestimmtheit entweder vorwiegend durch Überlieferung als Inbegriff des bisher Geltenden oder, in prophetischen Einzelnen auftretend, vorwiegend durch ein Neues, das die Überlieferung in Frage stellt und auflöst. Wo ist in dieser Mannigfaltigkeit und in den Wandlungen der Geschichte diejenige wahre Autorität mit Sicherheit zu erkennen, die auf die Frage nach dem wahren Sinn des Menschseins als Ziel des Werdens die allgemein gültige Antwort gibt und richtig führt?

Die christlichen Kirchen sehen in Christus die wahre Autorität. Aber sie sind damit die Schwierigkeit, daß die geschichtliche Relativität alle geschichtliche Autorität irgendwie zum Problem macht, nicht losgeworden, am allerwenigsten mit der Art und Weise, wie sie von alters her die Autorität Christi als absolute Autorität proklamierten: Wahre unbedingte Autorität könne nur Gott selbst sein; also sei Christus unbedingte Autorität als Gottmensch, als wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person, also als inkarnierte, einmalig geschichtliche Person gewordene Gottheit. Schon die alte Kirche aber mußte eingestehen, daß niemand in der Lage sei, sich aus eigener Einsicht von der Richtigkeit dieser Lehre zu überzeugen. Daß ihr selbst hier, nicht bloß gegenüber den Unmündigen, sondern erst recht auch gegenüber den Mündigen, nichts anderes übrigbleibe als das bloße Überreden und Zwingen, bekundete sie damit, daß sie ausdrücklich und in aller Form für sich das Recht beanspruchte, den Glauben, im Sinne der gläubigen Unterwerfung unter ihr Dogma, von allen zu fordern und zu erzwingen.

Damit aber machte die Kirche sich selbst als Zwangskirchentum zur unbedingten Autorität, die doch nach ihrer eigenen Lehre nur Gott sein kann. Aus dem kirchlich proklamierten Herrschaftsanspruch Christi wird der Herrschaftsanspruch seiner angeblichen kleinen und großen Vikare auf Erden, der Kirchenmänner. Hinter der Maske des Schriftprinzips agiert und regiert als wirkliches Prinzip der kirchliche Theologe, der das Schriftprinzip selber aufstellt und nach seinem eigenen Ermessen handhabt. Wer anders aber sollte sich bei zunehmender Erhellung und Erweiterung des Bewußtseins im Laufe der Geschichte für die Anerkennung dieser auf einem sophistisch konstruierten Quidproquo fundierten, angeblich unbedingten kirchlichen Autorität noch gewinnen lassen als diejenigen, die Immanuel Kant meinte, als er schrieb: «Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen, dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es andern so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen.»

Es ist vor allem Augustin gewesen, der durch die Art und Weise, wie er die kirchliche Autorität geltend machte, das abendländische kirchliche Christentum der Folgezeit auf Jahrhunderte hinaus mit der Problematik des kirchlichen Autoritätsanspruchs belastet hat. Weil Augustin die entscheidende Hinwendung zum Christentum vollzieht als die aus skeptischer Haltung heraus geleistete gläubige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, muß er noch als Bischof gestehen, daß er «dem Evangelium selbst nicht glauben würde, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu bewegte» («ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas», c. Epist. Man. 5, 6). Ebendarum muß er als bischöflicher Repräsentant dieser Kirche einschärfen, daß nur unter der Voraussetzung solcher gläubiger Unterwerfung unter die kirchliche Autorität der Ver-

such, das Geglubte sich einsichtig zu machen, gestattet sei. Das meint die Augustinische Formel «crede ut intelligas». Aber von der hintergründigen Skepsis her erhebt sich nachträglich der Zweifel an der hier als unbedingt geltend gemachten kirchlichen Autorität. Darum erklärt Augustin nun doch auch die Umkehrung der berühmten Formel als berechtigt: «intellige ut credas», und proklamiert damit die Forderung des Vernunftbeweises für die Glaubwürdigkeit der unbedingten kirchlichen Autorität. Mit dem so gestellten Problem von «Vernunft und Autorität» hat sich das ganze Mittelalter abgequält, bis schließlich am Mißlingen des «Autoritätsbeweises» die Einheit der abendländischen Kirche auseinanderbrach.

Hinter all dem erhebt sich aber die tiefer greifende Frage, ob mit der Proklamation der in Jesus inkarnierten Gottheit wirklich die Autorität der wirklichen geschichtlichen Person Jesu in der Kirche selbst anerkannt und wirksam geworden sei. In Wahrheit hat gerade der erfolgreiche Führer und Vorkämpfer des neuen Nizäischen Dogmas von der streng homousianisch zu verstehenden Gottheit Christi mit programmatischer Eindeutigkeit den wirklichen Sachverhalt klargestellt. Weder ein Mensch noch ein Engel, so verkündet er, vermöge uns Menschen zu erlösen, also zum wahren Sinn und Ziel unseres Menschseins emporzuheben. Darunter aber verstand er im Einverständnis mit der alten Kirche letztlich nur die Befreiung des Menschen von Todesangst und tatsächlichem Todesverhängnis durch die Garantierung der leiblichen Auferstehung zur Unvergänglichkeit. Darum war ihm entscheidend wesentlich, daß Gott, der Sohn, in der Inkarnation einem menschlichen Leib annehme und diesem in einer sakramental auf alle Gläubigen übertragbaren Weise diese Garantie verleihe. Daß es aber auf mehr und anderes im Grunde wirklich nicht ankomme, bestätigt der gleiche Athanasius als Mönchsethiker wörtlich folgendermaßen: «Der Weg der Wahrheit führt zum wahren Gott. Um diesen Weg zu gehen, haben wir nur uns selber nötig. Aus der Tatsache, daß Gott über allen Dingen steht, soll man nicht schließen, daß der Weg, der zu ihm führt, in ihm liege. Er liegt in uns, denn das Reich Gottes ist in uns, und die Möglichkeit, Gutes zu tun, liegt in uns selbst.» Wo bleibt da die wirkliche Autorität des wirklichen Christus der Geschichte? Wo bleibt da die Autorität überhaupt? Die Autorität ist Athanasius.

In der Auseinandersetzung mit dieser dogmengeschichtlichen Problematik hat sich dem Neuprotestantismus längst die Einsicht aufgedrängt, daß eine sinnvolle Antwort auf die Frage, inwiefern Jesus Christus für uns Autorität sei, erst gegeben werden kann, wenn zunächst die hinter dem mythischen Kultgott der alten Kirchenlehre verschwundene wirkliche geschichtliche Person Jesu wieder sichtbar und vernehmbar wird, und daß wir hierzu der Hilfe des geschichtswissenschaftlichen Forschens in der Theologie bedürfen. Heutige Neuorthodoxie erhebt dagegen den Einwand, daß so in einer für die christliche Kirche untragbaren Weise die Geschichtswissenschaft zur unbedingten Autorität verabsolutiert werde. Dieser Einwand ist sophistisch und falsch. Auch in der Theologie beansprucht die Geschichtswissenschaft keineswegs das Recht, im Sinne des Augustinischen «crede ut intelligas» den Glauben an ihre Ergebnisse als gläubige Unterwerfung zu fordern und zu erzwingen. Sie gibt vielmehr grundsätzlich nicht bloß ihre Ergebnisse, sondern sogar auch ihre jeweiligen Vor-

aussetzungen stets neuer Diskussion und Prüfung frei unter der einzigen Bedingung, die hier jeder Beteiligte stellen muß, nämlich des Willens zur Sachlichkeit in der Bildung des Urteils. Würde die Geschichtswissenschaft in der Theologie anders verfahren, so wäre sie schon nicht mehr Wissenschaft, sondern ein bloßer Gegenspieler kirchlich-traditioneller Dogmatik.

Zur Beantwortung der Frage, «inwiefern Jesus Christus für uns Autorität sei», sind nunmehr einige grundsätzliche Feststellungen möglich.

Zum erkennbaren Bilde seiner geschichtlichen Persönlichkeit gehört die Tatsache, daß er in seiner Botschaft an alles Volk faktisch als Autorität auftritt, aber ohne sich hierfür auf einen Autoritätsanspruch ausdrücklich zu berufen und ohne die gläubige Unterwerfung unter einen solchen Autoritätsanspruch zu fordern oder gar erzwingen zu wollen. Diese wichtige Erkenntnis verdanken wir der historischen Einsicht, daß die wirkliche geschichtliche Persönlichkeit Jesu nicht aus dem Johannes-Evangelium, sondern im wesentlichen aus den zwei ersten synoptischen Evangelien erkennbar wird.

Schon mit dem ersten Satz seiner Botschaft an alles Volk, mit seinem Aufruf zur Buße, zur Sinnesänderung auf den nahen Anbruch des Reiches Gottes hin tritt er als Autorität auf, d. h. er will den Menschen wirksam führen, und zwar in der Richtung auf die Verwirklichung der wahren Gerechtigkeit. Aber für das, was er verkündet und tut, sucht er sich keineswegs Wirkung und Geltung zu sichern durch Berufung auf seinen Messianitätsanspruch. Er stellt nicht fortwährend sich selbst mit großen Worten ins Rampenlicht, wie der frölkatholische Christus des Johannes-Evangeliums dies tut. Ich halte dafür, daß in dieser Sache die altsynoptische Darstellung Vertrauen verdient: Danach behandelt Jesus seinen Anspruch auf die künftige messianische Würde des apokalyptischen «Menschensohnes» als sein persönliches Geheimnis. Kommt es endlich, erst vor seiner Todesreise nach Jerusalem, im engsten Jüngerkreis zur Sprache, so geschieht es nur mit dem strikten Verbot Jesu an seine Jünger, zu Außenstehenden davon zu sprechen. Liefert Judas trotzdem das Geheimnis dem Hohenpriester aus, so wird er eben damit zum «Verräter». Deshalb macht Jesus auch niemals den Glauben an seine Messianität oder an eine Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung zur Bedingung der Gemeinschaft mit ihm und der Teilnahme am kommenden Reiche Gottes. Nach Jesu Schilderung in Mt. 25 sind dies gerade keine heilsnotwendigen Glaubensartikel, auf die hin man im Endgericht durch den Menschensohn examiniert werden wird. Vielmehr wird man sich in diesem Gericht über ganz anderes auszuweisen haben.

So nimmt Jesus vollends nicht göttliche Autorität in Anspruch. Vielmehr gehört zu der Art und Weise, wie er Autorität ausübt, der Hinweis auf den Gott, dessen Autorität er sich selbst unterstellt. Es ist der Gott, zu dem er selbst betet: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!» Es ist der Gott, der nach seiner eigenen Aussage allein vollkommen und gut ist, im Hinblick auf welchen darum Jesus selbst nicht als «gut» angesprochen werden will.

Die einzige Legitimation der Autorität, die Jesus tatsächlich ausübt, besteht in der Macht und Art des Geistes selbst, der sich unmittelbar manifestiert in seinen Weisungen wie auch in seinem Handeln, nicht zuletzt in

der Art und Weise, wie er mit den Einzelnen seelsorgerlich umgeht und wie er sich mit überlieferten geschichtlichen kirchlichen Autoritäten auseinandersetzt, ja sie sogar scharf bekämpft. Und wie führt er, wo er Autorität ausübt? Mit Zwang? Nein. Mit bloßen Überredungskünsten, die auch pure Rhetorik und Sophismen nicht verschmähen? Nein. Zweifellos aber will er überzeugend zur Einsicht führen. Begründendes Argument und veranschaulichendes Gleichnis und Beispiel verleihen seinen Weisungen Kraft und einschlagende Wirkung. Das Eindrücklichste und zugleich Auffälligste jedoch ist seine Weise, an die Bereitschaft zu freier, selbstverantwortlicher Entscheidung zu appellieren. Einerseits ist nämlich sein Appell von einer Eindringlichkeit, die etwas durchaus Imperatorisches hat. Kein Wunder, daß von seinen vertrautesten Jüngern mehrmals berichtet wird, daß sie von Furcht vor ihm ergriffen wurden. Anderseits aber bezeugt dieser Appell immer wieder, wie erstaunlich Großes Jesus dem Menschen zutraut. Auch wo sein Appell zum größten Einsatz auffordert, wird er nicht abgeschwächt durch das Bedenken, der gefallene Mensch, an den sich sein Bußruf richtet, müßte doch, um die Nachfolge leisten zu können, zuvor einer besondern Erlösungsveranstaltung teilhaftig werden. Der Schuld bewußte braucht nicht im Abgrund der Schuldangst Zuversicht und Selbstvertrauen zu verlieren. Die ganze Rechtfertigungslehre Jesu ist im Grunde ausgesprochen in der Seligpreisung: «Selig sind, die hungrig und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden!»

Kurz: Der eindringliche Appell Jesu hat, auch wo er imperatorisch klingt, nicht diktatorischen Sinn. Er treibt zur ernsthaften Selbstbesinnung, läßt aber die Entscheidung, vor welche diese führt, jedem völlig frei. Das bezeugt großartig der Schluß der Bergpredigt. Darum gehört folgerichtig zu der Art und Weise, wie Jesus faktisch Autorität ausübt, ein letzter, hochbedeutsamer, aber unter diesem Gesichtspunkt meist zuwenig gewürdigter und beachteter Zug. Er läßt mit sich diskutieren. Er läßt sich durch Fragen herausfordern, auch von Schriftgelehrten, auch von hinterhältigen Schriftgelehrten. Und in der Art und Weise, wie er auf Fragen eingeht, bezeugt er anerkennendes Verständnis für die berechtigte Forderung, daß eine Antwort durch die Stichhaltigkeit ihrer sachlichen Argumente sich als annehmbar erweisen muß. Wie sind wir freisinnige Schriftgelehrte von heute ihm für diese Haltung zu großem Dank verpflichtet, wenn wir uns erkühnen, mit ihm zu diskutieren über die Frage, «inwiefern er denn auch für uns heute Autorität sei!»

Diese Frage wird ja von uns nicht anmaßlich, nicht hochmütig und nicht hinterhältig gestellt. Sie ist einfach Ausdruck der Verlegenheit, die längst entstanden ist aus der unvermeidlichen Einsicht in die relativierende zeitgeschichtliche Bedingtheit der Botschaft und Person Jesu. Die Verlegenheit wurde in unsren Tagen verschärft durch die geschichtliche Erkenntnis, daß die Auffassung Jesu vom Reiche Gottes und der Sinn seines Messianitätsanspruchs in der spätjüdischen Apokalyptik wurzeln und daß der wirkliche Gang der Geschichte nach seinem Tode seiner Naherwartung des Reichen Gottes und der Absicht, mit welcher er das Opfer seines Lebens für diese Erwartung einsetzte, nicht entsprochen hat. Wird mit der Anerkennung dieser geschichtlichen Erkenntnis letztlich die Botschaft Jesu überhaupt hinfällig? Es scheint immer noch Theologen zu geben, die

dieser Meinung sind. Mit dieser Auffassung stellt man sich zur geschichtlichen Person Jesu wie dessen eigene Familie, die ihn für «von Sinnen» hielt ob seines öffentlichen Auftretens und allen Ernstes ihn gewaltsam heimholen wollte, damit er in Nazareth der brave Zimmermann wieder sei, der er vorher gewesen war. Aber das heißt die Diskussion mit ihm abbrechen, ohne die entscheidende Frage überlegt zu haben, die hier Antwort verlangt.

Die Frage lautet: Was hat es für uns zu bedeuten, daß Jesu Botschaft an alles Volk von der wahren Frömmigkeit der dreifachen Liebe, zu Gott, zum Nächsten und zu uns selbst, uns entgegentritt im Zusammenhang mit der Naherwartung des Reiches Gottes und der Parusie des Menschensohnes im Sinne der für uns hinfällig gewordenen Anschauungen der spätjüdischen Apokalyptik?

In kürzester Zusammenfassung möchte die Antwort folgendermaßen lauten: Es wird uns zum Bewußtsein gebracht, daß die Verwirklichung der dreifachen Liebe, zu Gott, zum Nächsten und zu uns selbst, nichts Selbstverständliches ist. Es leuchtet mit dieser von Jesus gemeinten wahren Gerechtigkeit in der Welt eine vollkommene Harmonie auf. Aber dieses Besondere macht zugleich das andere offenbar, das als das Dunkel der Zerrissenheit, des Bösen, der Schuld, des Leidens und des Todes die gleiche Welt belastet. Wir werden vor das Rätsel gestellt, daß die Welt mitsamt dieser ihrer tiefen Sinnzwiespältigkeit in dem einen und gleichen Geheimnis des schöpferischen göttlichen Ursprungs gründet. Als Antwort aber vernehmen wir die Frage, ob wir denn nicht jenen Hinweis auf das Vollkommene zu verstehen vermögen als den Appell einer höhern göttlichen Offenbarung, die deshalb an uns ergeht und deshalb uns gilt, weil sie uns den Weg zum wahren sinnhaften Menschsein weist?

Der Appell will uns erwecken zur Liebe zu Gott, aber verbunden mit der Verheibung, in dieser Liebe zugleich die sinnhafte Verwirklichung der Liebe überhaupt zu finden, auch der sinnhaften Liebe zu uns selbst. Verstanden ist die Liebe zu Gott als die Bereitschaft, in Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Schöpfung von dem verborgenen Gott das Leben uns vorbehaltlos so geben zu lassen, wie es ist, und in dieser ehrfürchtigen Bejahung des Daseins die innerliche geläuterte Festigkeit zu bewahren, in der uns ein Dreifaches möglich wird: tiefe Dankbarkeit für alles Sinnhafte, das uns mit dem Leben geschenkt wird, innerliche Freiheit, die unter der Last von Leiden, Schuld und Todesnotwendigkeit vor dem Versinken in Sorge und Angst bewahrt, und ein Wirken in der Welt, das die ehrfürchtige Haltung auch in der Gemeinschaft von Mensch zu Mensch bekundet.

In der apokalyptisch-eschatologischen Naherwartung lebend und daher mit der baldigen Beseitigung der natürlichen Daseinsordnung rechnend, kann Jesus weithin von dem absehen, was sich im kollektiven Dasein trennend und störend zwischen Mensch und Mensch einschiebt: den natürlichen Notwendigkeiten der Selbstbehauptung, der Verantwortlichkeit für dingliche Güter und Institutionen, den Kollektivinteressen und der gesetzlichen Reglementierung des kollektiven Daseins. Das aber hat für uns die positive Bedeutung, daß Jesus uns das eigentliche Sinnhafte der Nächstenliebe um so reiner und klarer zu zeigen vermag: Einzig auf die

unmittelbare persönliche Beziehung zwischen Mensch und Mensch hinkend, kann er nicht nur das Wesen der Nächstenliebe erläutern als die aufrichtige Bereitschaft, auch dem andern in der Not des Daseins zum sinnhaften Menschsein unmittelbar Hilfe zu leisten, sondern er bringt zugleich zum Bewußtsein die alle Reglementierung durchbrechende Schrankenlosigkeit der hiermit sich stellenden Aufgaben und Verpflichtungen. Wir nun haben im Unterschied zur eschatologischen Naherwartung Jesu mit dem dauernden Bestand der Welt, wie sie einmal ist, zu rechnen. Wir können daher die störende Eigengesetzlichkeit der Welt weder überfliegen noch ignorieren. Aber wir brauchen, einmal der Wertfülle des uns von Jesus gezeigten Guten ansichtig geworden, dieses auch nicht an die Eigengesetzlichkeit der Welt zu verraten. Verwirklichung der Nächstenliebe in dem von Jesus uns gezeigten Sinne wird dann immer irgendwie praktische Auseinandersetzung mit der Eigengesetzlichkeit der Welt sein, in die wir mit unserm eigenen Wesen selber mitverflochten sind. Heinrich Pestalozzi redete hier vom «Durchschlüpfen zwischen den Steinen, die die Zeitwelt allem Guten in den Weg legt und legen muß». Er, der große Liebende, wußte von diesen Steinen aus eigener Erfahrung reichlich zu erzählen. «Reich Gottes» wird hier nicht mehr bedeuten, daß die Welt zum Paradies werde. Und doch birgt das, worum es hier geht, die große Hoffnung für die Menschheit. Wer als denkender Mensch die Wirklichkeit kennt, wie sie ist, der verlangt auch von andern Menschen nicht, daß sie ihm das Paradies auf Erden schaffen. Aber er sucht bei ihnen hilfreiche persönliche Gemeinschaft von Mensch zu Mensch und in ihr das, was er selber den andern schuldig ist: Beweise des guten Willens. Wo einer beim andern das findet, da ist es schon genug, um miteinander verbunden zu sein in Vertrauen und Dankbarkeit. Und was wissen wir denn heute, was alles und wie Großes der gute Wille, der furchtlos gewordene Wille zur Liebe, in der praktischen Auseinandersetzung mit der Eigengesetzlichkeit der Welt noch wird an Weltgestaltung leisten können?

Hier aber immer wieder klar zu sehen, worum es geht, im gewohntestümlichen Umgang mit der nun einmal gegebenen Wirklichkeit nicht innerlich abgestumpft zu werden, sondern den Aufschwung zum echten Einsatz für das Sinnhaft-Gute stets neu zu gewinnen, dazu bedürfen wir immer wieder nicht nur der Argumente, sondern der Motive. Und das heißt in tausend Fällen nichts anderes als: Dazu bedürfen wir der Autorität, die an unsere Bereitschaft zu neuer selbstverantwortlicher Entscheidung für das durch Einsicht als richtig und gut Erkannte appelliert. Eben diesen Dienst leistet uns die Autorität Jesu. Daß er als wirkliche Autorität in diesem Sinne für uns wirksam werde, hängt nicht davon ab, daß wir das Geheimnis seiner Person ergründen und dogmatisch definieren, sondern davon, daß wir seinen Appell zur Nachfolge immer neu vernehmen. Genau dieser Meinung war er selbst.

Das meinen auch die bedeutsamen Schlußworte der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» von Albert Schweitzer: «Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen

und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist . . . »

Martin Werner, Bern

Zum Problem der Autorität Jesu¹

Das mehrfach überlieferte Selbstbekenntnis (Meister, nicht Herr), die Ablehnung der suggestiven Wirkung von Schauwundern, die Motivierung der ethischen Forderungen und namentlich die Wendung: «Wer mir nachfolgen will . . .» beweisen, daß Jesus vom Menschen nicht geistige Hörigkeit, sondern Gehorsam auf Grund von innerer Auseinandersetzung mit seiner Botschaft und echter Überzeugung erwartet. Er anerkennt ihn als ein personhaftes Wesen, das autonom, nicht heteronom handeln soll und für sich selbst verantwortet. Er wandte sich an das geistige Zentrum seiner Existenz, aus dem heraus er echte Entscheidung treffen kann, und er mußte es tun, weil solche Entscheinung die Grundlage für die innere Umkehr, das Tun des göttlichen Willens und auch für die wirkliche Reue ist. Jesus war und dachte so, wie ihn Dostojewskij in dem Gespräch mit dem Großinquisitor darstellt. Diese Gewißheit nötigt uns zu freudiger Anerkennung seiner Autorität.

Jesu Aussagen über Gottes Wesen dagegen stellen sie in Frage. Denn er verkündet ebenso entschieden und fast im gleichen Augenblick Gottes grenzenlose Liebe, die nicht wägt und reichtet, und seine Gerechtigkeit, die Güte mit Güte, Härte mit Härte vergilt (Mt. 18). Die Widersprüche zwischen seinen Aussagen erklären sich jedoch, wenn wir beachten, daß er ein Seher, nicht ein Denker war, daß ihm theologische Reflexion völlig fern lag und daß er zu tief in der religiösen Tradition seines Volkes wurzelte (Wernle, Jesus), um den dominierenden Zug ihrer Gottesvorstellung völlig ausmerzen zu können. Entscheidend ist die Tatsache, daß sich Jesus durch sein Leben und Sterben zum Glauben an eine Gottheit bekannte, zu der wir nur in reiner, unbedingter Ehrfurcht aufschauen können. Um ihretwillen müssen wir Jesus auch die religiöse Autorität zuerkennen.

Wie aber können wir ihn als Meister verehren, wenn wir seine eschatologische Hoffnung so verstehen und so wägen, wie es die kritische Forschung seit J. Weiß immer lauter von uns verlangt? Wir maßen uns wohl kein Urteil darüber an, ob sie einst doch erfüllt werden wird. Aber wir kommen ihr dadurch nicht näher als durch ein klares Nein. Wir vermögen sie auch nicht so in uns lebendig werden zu lassen, daß sie uns nötigte, die gleichen Konsequenzen wie Jesu Jünger und vor allem er selbst aus ihr zu ziehen. Und dies allein ist bedeutsam, nicht der Glaube an sie.

Die Möglichkeit zur Überwindung dieser Schwierigkeit ergibt sich, wenn wir die Hoffnung Jesu im Zusammenhang mit der Gewißheit er-

¹ Zusammenfassung des Korreferates zu dem vorangehenden Vortrag von Prof. Werner.

wägen, die im AT bald als Verheißung (3. Mose 26, 12, auch Joel 3, 1 und Ezech. 11, 19), bald als Forderung (2. Mose 19, 6) und auch als Schwur Jahwes (4. Mose 14, 21) aufleuchtet. (Weitere Angaben in meinem «Das Mysterium des Lebens».) Sie weiß nichts von einer Weltwende im Sinn der prophetischen und neutest. Botschaft, aber sie weiß, daß Jahwe aus der Transzendenz zur wahren, ganzen Immanenz, zur Erfüllung der Welt mit seiner Herrlichkeit strebt, daß sein Schöpfungswerk, insbesondere der Mensch, noch nicht vollendet ist, aber vollendet werden soll. Sie aber war die Wurzel und auch der wesentliche Kern der Enderwartung Jesu. Sie steht hinter dem Unser Vater und seiner ethischen Forderung: die Gewißheit des nahen Sieges des göttlichen Willens in der Schöpfung eines Menschen, der dank der vollkommenen Immanenz Gottes so wahr das Heil hat und Heil schafft wie der reale Mensch das Gegenteil. Wenn wir die Enderwartung Jesu so verstehen, wie ich sie im «Ruf des Lebendigen» interpretierte, fällt nicht nur ihr befremdender Eindruck dahin. Dann nötigt sie uns vielmehr zum Bekenntnis seiner Gottessohnschaft. Denn das Wesentliche seiner Hoffnung ist erfüllt worden, wenn auch nicht in Vollkommenheit: vor allem in dem Wunder des irdischen Seins Jesu, aber auch in dem unfaßbaren Sieg von Paulus über die Natur und in andern Tatsachen der Geschichte.

Auch die ethische Botschaft Jesu stellt seine Autorität in Frage, weil sie drei gewichtigen Ansprüchen nicht genügt, die wir von unserm neuzeitlichen Denken aus an jede Ethik richten: Sie motiviert ihre Forderungen nicht ausschließlich, aber weitgehend eudämonistisch. Sie fordert nicht echten Altruismus, sondern das Trachten nach der eigenen Rettung im Gericht. Sie gefährdet nicht nur die Existenz des Menschen in der bestehenden Welt, sondern auch den Bestand der Welt selbst.

Das Gewicht dieser Tatsachen aber schwindet erheblich, wenn wir die Botschaft Jesu unter den Voraussetzungen hören, unter denen sie verkündet wurde. Die Gewißheit des nahen Weltendes entnahm Jesus jeder Rücksicht auf die Daseinsbedingungen der bestehenden Welt und einer entsprechenden Reduktion seiner Forderungen. Die Erwartung des Gerichtes und seiner Folgen verbot ihm einen andern Aufruf als den zum Kampf um die persönliche Rettung und rechtfertigt sein Ignorieren der sozialen Pflichten. Der Ernst der Situation rechtfertigt auch die eudämonistische Begründung des Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Zudem berechtigen uns das Gleichnis Lk. 17, die Aufforderung zur Feindesliebe u. a. zu der Behauptung, daß der Eudämonismus für Jesus selbst überwunden war. Das geschichtliche und deshalb gerechte Verstehen der ethischen Verkündung Jesu schützt ihn gegen den schweren Vorwurf, den J. Klausner von seinem Standpunkt aus mit Recht erhebt, und auch gegen den Verdacht des schwärmerischen, weltfremden Irrealismus, der auch die bescheidenste Anerkennung seiner Autorität verunmöglich.

Sie bleibt dennoch sehr problematisch, solange wir die ethischen Forderungen Jesu als Steigerung und Vollendung der alttestamentlichen Sittlichkeit deuten. Dies geschah schon im Urchristentum und versteht sich heute für die meisten Christen von selbst. Dennoch ist es grundsätzlich irrig. Was Jesus verkündete, liegt auf einer prinzipiell andern Ebene als die hohe Sittlichkeit der Propheten und der spätjüdischen Schrift-

gelehrten und muß deshalb auch unter einem prinzipiell andern Gesichtspunkt beurteilt werden als diese.

Alle Forderungen des AT und der Schriftgelehrten Gamaliel, Hillel u. a. wollen dem Menschen sagen, was er tun und lassen muß, damit er selbst und die Gemeinschaft zum Vollbesitz und zur Sicherheit des natürlichen Lebens gelangt. Sie fallen unter den Begriff der Sozialethik oder richtiger: der Moral. Denn das entscheidende Kriterium aller Moral ist die Orientierung am natürlichen Leben bzw. an den vitalen Werten, die für sie den Inbegriff des Werthaften bedeuten, und deshalb auch die Orientierung am Kollektiv und an dessen Existenzbedingungen. Denn als Naturwesen blüht und welkt, lebt und stirbt der Mensch mit dem Kollektiv. Je wahrer er altruistisch denkt und handelt, um so mehr fördert er das Wohl des Ganzen wie sein eigenes letztlich. Hätte die übliche Deutung der ethischen Botschaft Jesu Recht, so müßten wir einen Hillel, nicht Jesus als ethische Autorität anerkennen. Klausners «Jesus von Nazareth» beweist dies klar.

So sicher aber die jüdische Sittlichkeit vor, neben und nach Jesus den Grundwert im natürlichen, vitalen Leben sah, so gewiß erkannte Jesus ihn im ewigen, d. i. im spirituellen, im Geistesleben. Sie lehrte den Menschen, wie er zum Besitz und Genuß des natürlichen Lebens gelangt, Jesus, wie er das ewige Leben erwirbt. Wie klar sich Jesus des Gegensatzes zwischen den beiden Seinsweisen bewußt war, sagen seine Aussprüche Mt. 10, 39 und 16, 25, die Gleichnisse von Perle und Schatz und andere Stellen. Sie sind so wesensverschieden, daß sich der Mensch unerbittlich zwischen dem Trachten nach der einen oder nach der andern entscheiden muß, d. h. zwischen dem Dienst der Vitalwerte und demjenigen der spirituellen oder Geisteswerte, zwischen dem wesentlich moralischen und dem wesentlich ethischen Verhalten. Ethik verkündete Jesus und damit etwas grundsätzlich anderes als die alttestamentliche und spätjüdische Moral, nicht deren höchste Steigerung. Darum fordert er so entschieden die Guttheit der Gesinnung, nicht nur der Tat, was vom Standpunkt der Moral völlig unerklärlich, weil nicht bedeutsam ist. Darum erlaubt er nicht nur, sondern gebietet er das Versäumen der einfachsten sozialen Pflichten, darum auch den Verzicht auf jedes Schwören, das für einen oft Enttäuschten eine echte Wohltat bedeuten kann, darum die Willfähigkeit gegen ein ungerechtes, ja unmoralisches Begehrn und sogar die Erwiderung desselben mit dem doppelten Maß von Güte. (Näheres im «Ruf des Lebendigen».) Alles, was den meisten Christen als seltsam oder einfach sinnlos erscheint und was sie mit Recht davon abhält, sich überhaupt um die entscheidenden Forderungen Jesu zu kümmern, offenbart sich als tief sinnvoll, wenn wir uns dessen bewußt werden, daß Jesus nicht höchste Moral, sondern eben Ethik lehrte und daß Moral und Ethik in einem prinzipiellen Gegensatz zueinander stehen.

Was ihn aber dazu veranlaßte, war durchaus nicht seine Enderwartung. Sie gab ihm lediglich das innere Recht und machte es ihm sogar zur Pflicht, seine Forderungen so radikal zu formulieren, wie er es tat. Er wäre nicht nur sich selbst untreu geworden, er hätte sich auch an den Hörern seiner Botschaft versündigt, wenn er sie im Sinn der Moral reduziert hätte. War er doch überzeugt, daß nur der Mensch ins Reich Gottes

eingehen wird, der das natürliche Leben um des ewigen Lebens willen preisgegeben hat, und daß das ewige Leben in Bälde die einzige mögliche Form der lebendigen Existenz sein wird. Dem Gehalt nach jedoch war seine Verkündung von der Enderwartung ganz unabhängig. Denn ihr Grund und Ursprung lag in der Erkenntnis der letzten, eigentlichen Bestimmung des Menschen, in der Schau eines Seins, das unter dem Gesetz des Geistes, nicht dem der Natur steht und in dem die spirituellen Werte der Wahrhaftigkeit, Freiheit, Reinheit und der wahren Liebe im Sinn von I. Kor. 13 ebenso rein zur Verwirklichung gelangen wie im normalen, empirischen Sein die vitalen Werte der Macht und Geltung, des Habens und der Lust. Die Geltung dieser ethischen Werte und auch die Verpflichtung zu ihrer Verwirklichung hat wenigstens in prinzipieller Hinsicht mit der eschatologischen Hoffnung nichts zu tun. Sie steht auch über dem Zusammenhang mit der christlichen Hoffnung auf das ewige Leben im Jenseits, die ewige Seligkeit. Der wahre Sinn der Verkündung Jesu wird sogar nur dann rein erfaßt, wenn wir sie nicht mehr mit eudämonistischen Wünschen in Beziehung bringen. Jesus erkannte und verkündete dank seiner Begnadung, was Gott mit der Erschaffung des Menschen wollte und will. Darum ist er wie keiner vor und nach ihm des Titels «Meister» würdig.

Wenn er sich aber auch fraglos in immer neuen Entscheidungen zum wahren Willen Gottes mit dem Menschen bekannte, so fehlt in dem Bild seines Lebens doch jede Spur der rücksichtslosen Mortifikation, um die sich im christlichen Mittelalter so viele bemühten. Er verleugnete die konstitutiven Triebe des natürlichen Lebens, ohne dieses selbst zu untergraben. Er war kein Asket wie der Täufer, ohne sich freilich dem Gegen teil so bejahend hinzugeben wie Luther. Die Überlieferung ist zu lückenhaft, als daß wir uns eine deutliche Vorstellung von seiner Lebensführung bilden könnten. Aber sie gibt uns doch guten Grund zu der Aussage: Jesus lebte die Weisheit, die Laotse lehrte. Er lebte die Gegensätzlichkeit oder richtiger: die Polarität von Geist und Natur. Er verwirklichte in der höchsten Form, die wir kennen, die nie vollkommen realisierbare Ganzheit, darin die göttliche Idee des Menschen erst zur Erscheinung gelangt. Darum bekennen wir unter dem Eindruck seiner Botschaft und zugleich seines Lebens und Sterbens ergriffen mit Johannes: «In ihm war Leben, und das Leben war das Licht für die Menschen.»

Hans Wegmann, Zürich

Die Bekenntnisgrundlage des Ökumenischen Rates der Kirchen

1. Einige prinzipielle Bemerkungen zur Ökumenischen Bewegung

Wenn uns etwas mit Dank erfüllen und als eine Verheißung vorkommen kann, so ist es die Tatsache, daß es in einer Zeit der Zerrissenheit eine Bewegung gibt, welche die christlichen Kirchen der Welt einigen, zum mindesten in ein friedliches Gespräch bringen möchte. Es ist in der Ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen tatsächlich etwas geschehen. Die Kirchen und Konfessionen sind sich nähergekommen. Ein Gespräch be-

deutet wenigstens schon mehr als das Aneinander-vorbei-Leben. Der Wunsch zur Gemeinschaft ist jedenfalls allseitig vorhanden. Viel Arbeit ist geleistet worden. Und wie bei jeder Arbeit ist auch da nicht nur das sichtbare und greifbare Resultat (etwa die Studienbücher, die gemeinsamen Erklärungen usw.) wichtig, sondern sie stellt für den, der sie leistet, schon an sich einen Wert dar.

Wenn auch mannigfache Vorbehalte, sogar grundsätzlicher Art, gemacht werden können — und sie sollen in diesen Ausführungen im Vordergrund stehen —, so verdient die Bemühung des Ökumenischen Rates und der ihm vorangehenden Institutionen unser Ja. Das gegenwärtige Stadium der ökumenischen Entwicklung müßte ich zwar als ein unglückliches ansehen, aber unter dem Aspekt des Goethe-Wortes: Es irrt der Mensch, solang er strebt. Schon die Tatsache, daß sich in dieser Bewegung so viele verschiedene Menschen begegnen, birgt ungeahnte Möglichkeiten in sich. Solche Bemühungen können eine Bewegung entbinden, die über die ursprünglichen Intentionen hinausgeht als unberechenbares Wirken göttlichen Geistes. «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.»

2. Die Bedenken

Auf diesem Hintergrunde heben sich nun gewisse Eigenheiten der Bewegung ab, die zu Bedenken Anlaß geben. Sie sollen geäußert werden, gerade um der ökumenischen Sache willen.

Bekanntlich ist die Ökumenische Bewegung von Anfang an zweispurig verlaufen. Auf der einen Seite war das Bestreben zu praktischer Zusammenarbeit der Kirchen trotz dogmatischer und verfassungsmäßiger Verschiedenheit. Diese Tendenz ist auf den Weltkirchenkonferenzen für praktisches Christentum (Life and Work) in Stockholm und Oxford zum Ausdruck gekommen. Soederblom hat ihr weitgehend den Weg gewiesen. Auf der anderen Seite herrschte die Überzeugung, daß auch auf dem Boden der Dogmatik und der Verfassung eine Annäherung, zum mindesten eine gegenseitige gründliche Kenntnisnahme nötig sei. Diese Auffassung ist auf den Weltkirchenkonferenzen für Glaube und Verfassung (Faith and Order) in Lausanne und Edinburg vertreten worden. In ihrem Schoße ist die heutige Bekenntnisgrundlage des Ökumenischen Rates, das Bekenntnis zu Christus als Gott und Heiland entstanden bzw. aus der Pariser Basis des CVJM aufgenommen worden.

Es ist an sich sicher richtig, daß beide Bewegungen sich nach Oxford und Edinburg 1937 zusammenschlossen zu einem provisorischen Rat und daß sie beide nun einfach noch als Ausschüsse desselben weiterleben. Unrichtig jedoch scheint mir, daß der Rat das Bekenntnis der Bewegung für Glaube und Verfassung einfach übernommen hat. Dies kam schon in dem Entwurf zur Einladung zur Amsterdamer Konferenz zum Ausdruck. Sie sollte nämlich an alle christlichen Gemeinschaften der Welt ergehen, «die unsren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen» (Tomkins, «Die Einheit der Kirche», 1951, S. 29). Diese Formel wurde zum Bekenntnis erhoben nicht nur in der Botschaft des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam, sondern auch in der Erklärung über grundsätzliche Fragen im Bericht des Komitees II, wo es heißt: «Der Ökumenische Rat der Kirchen

setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen» (Bericht der 1. Vollversammlung, S. 168; Studienbuch, S. 15).

Daß diese Formulierung, sobald sie zum Bekenntnis erhoben wurde, einzelnen Kirchen den Beitritt zum Ökumenischen Rat erschweren oder verunmöglichen mußte, war den führenden Leuten bekannt schon durch die Haltung der schweizerischen Kirchen anlässlich der Lausanner Konferenz. Bedenken exegetischer, dogmengeschichtlicher und prinzipieller Art waren zudem 1940 von einer «Compagnie des pasteurs et professeurs de Genève» ausführlich niedergelegt und dem Kirchenbund zur Weiterleitung an den Ökumenischen Rat eingereicht worden. Vor der Einberufung der Amsterdamer Konferenz hat die Schweizerische Tagung freigesinnter Theologen in Zürich in einer Eingabe an den Kirchenbund erneut auf diese Schrift hingewiesen. In den Kreisen des Ökumenischen Rates sind diese Äußerungen als Meinung einer zahlenmäßig nicht imponierenden Minderheit offensichtlich nicht ernst genommen worden (vgl. Jahresbericht des Vorstandes des Schweiz. Evang. Kirchenbundes 1948/49, S. 22). Das Bekenntnis ist durchgedrungen. Wer im Ökumenischen Rat mitarbeiten will, muß sich fügen, eventuell mit einer *reservatio mentalis*, oder ist ausgeschlossen.

Man fragt sich, wie dies möglich gewesen ist. Schließlich mußte ja der Rat nicht nur dank der deutlichen Meinungsäußerung schweizerischer — und zwar nicht nur liberaler — Kreise, sondern aus eigener Erkenntnis um die Problematik der Bekenntnisformulierung wissen, ist er doch nicht eine Versammlung von Sonntagsschullehrern, sondern von Theologen.

3. Die Problematik des ökumenischen Bekenntnisses in exegetischer Hinsicht

Nehmen wir einmal die biblische Grundlage des Bekenntnisses unter die Lupe! (Ich stütze mich dabei weitgehend auf die gründliche Darlegung von Rudolf Bultmann in der «Theologischen Umschau», Nr. 2, 1951.)

Man muß in der Bibel schon gut suchen, bis man überhaupt nur einen gewissen Anhaltspunkt dafür findet, daß Christus Gott genannt werden könnte. Daß die *Synoptiker* die Gottessohnschaft und Messianität Jesu subordinatianisch verstehen, braucht wohl nicht im einzelnen belegt zu werden. Aber auch bei *Paulus* finden sich in den von der kritischen Forschung im allgemeinen als echt angesehenen Briefen zahlreiche Beweise dafür, daß auch er Jesus als Gott untergeordnet versteht und von ihm unterscheidet, so z. B. in seinen Briefgrüßen: Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus. In 1. Kor. 3, 23 ist eine deutliche Abstufung vorhanden: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Gott ist nicht Christus, sondern «der Vater des Herrn Jesus» (2. Kor. 11, 31). Auch der *Evangelist Johannes* bietet uns dieselbe Auffassung im allgemeinen. «Der Sohn kann nichts von sich aus tun, er sehe denn den Vater etwas tun.» (5, 19.) «Ich habe nicht von mir aus geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, er hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen... soll.» (12, 49.)

Und dann das Thomasbekenntnis? Beginnen wir mit ihm die Argumente, welche für die Gottheit Jesu sprechen könnten. Thomas bekennt:

«ho kyrios kai ho theos mou». Jesus als der Auferstandene wird hier eindeutig Gott genannt. Aber ist es nicht grotesk, daß ausgerechnet Thomas der Kronzeuge für die Gottheit Jesu sein sollte! Er wird ja von Jesus getadelt, denn geistige Gründe genügen ihm nicht für die Auferstehung, sondern er muß fleischliche, materialistische Beweise haben. Begreiflich, daß er auch sehr massiv bekennt: Mein Herr und mein Gott! Was der Evangelist mit dieser Thomasszene sagen will, ist wohl eher zwischen den Zeilen zu lesen. Immerhin, wer Thomas zum Glaubensgrund nehmen will, mag es tun.

Ernsthafter kommt für die Gottheit Christi schon der Johannesprolog in Frage. Jesus ist das fleischgewordene Wort, der Logos. Dieser ist aber Gottheit. Jesus ist also die fleischgewordene Gottheit (zwar nicht die neutrale theotes, aber theos ohne Artikel). Wie Johannes sich das im einzelnen denkt, ist schwer zu sagen. Sicher ist, daß bei ihm, wo er von der Präexistenz redet, die Tendenz herrscht, Christus der Herrlichkeit Gottes anzunähern oder anzugleichen, eine Tendenz, die freilich erst nach Johannes ihre volle Auswirkung zeigt, etwa im 2. Clemensbrief und in den Ignatianen.

Möglicherweise liegt die Auffassung dieser apostolischen Väter auch schon in der Hauptbelegstelle für das ökumenische Bekenntnis vor, nämlich in *Titus 2, 13*: «Wir warten auf die selige Hoffnung und auf die Erscheinung der Herrlichkeit tou megalou theou kai soteros hemon Christou Jesou.» Es gibt zwei grundsätzlich verschiedene Auslegungen. Die eine trennt theou und soteros, indem sie vor soteros ein scheinbar unterdrücktes tou einschiebt, was die Übersetzung ergibt: des großen Gottes und unsres Heilandes Jesus Christus. Die Selbständigkeit Christi ist damit gewahrt. Diese Auslegung — sie findet sich z. B. in unsren Luther- und Zürcherbibeln, auch in Calvins Auslegung — bringt den Titusbrief in Übereinstimmung mit den übrigen Paulusbriefen und wird vor allem von Forschern vertreten, denen es an der Echtheit des Titusbriefes gelegen ist (Alfred Jeremias in NT deutsch). Wo aber die paulinische Verfasserschaft nicht dogmatisches Erfordernis ist, kann ruhig auch die zweite Deutung ins Auge gefaßt werden. Das tou vor soteros steht eben nicht da, und es ist sehr gut möglich, daß nicht nur grammatisch, sondern eben dem Sinne nach hemon sich auf Gott und Heiland beziehen kann. Die Übersetzung muß dann lauten: unsres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus. Sie scheint mir die wahrscheinlichere zu sein, um so mehr als uns dieselbe Formel auch im ersten Vers des 2. Petrusbriefes begegnet, der nun zweifellos unecht ist.

Wie dem auch sei, die Verwendung von Tit. 2, 13 als exegetische Grundlage für das ökumenische Bekenntnis stößt in jedem Falle auf Schwierigkeiten. Entweder ist der Brief echt, dann muß die Stelle von den übrigen Paulusbriefen aus gedeutet werden, d. h. subordinationistisch. Will die Stelle aber tatsächlich Christus als Gott bezeugen, so ist gerade das mit ein Grund für die Unechtheit des Briefes. Wo bleibt da die biblische Grundlage?

Kehren wir nochmals zu Paulus zurück. Auch bei ihm findet sich die Tendenz, Christus wenigstens wert- und erlebnismäßig mit Gott zu identifizieren. Christus ist ja kyrios, eigentlich ein Engeltitel, aber in den LXX auch die Übersetzung für Jahve/Adonai. Einmal wird Christus als Weltenrichter bezeichnet, ein andermal Gott. Christus ist eine morphe theou. Niemals aber geht es dabei um systematische lehrhafte Aussagen über Jesus.

4. Die Problematik des Bekenntnisses in dogmatischer Hinsicht

Wir sind damit bereits ins Gebiet der dogmatischen Betrachtungsweise eingetreten. Hier steigert sich die Problematik noch.

Es geht den Vätern von Lausanne und Amsterdam offensichtlich in ihrem Bekenntnis darum, konsequent christozentrisch zu lehren. Visser 't Hooft schreibt in einem Aufsatz: «Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen» in Band I der «Ökumenischen Studien»; die Kirche in Gottes Heilsplan, 1948: «Die Worte Gott und Heiland bedeuten, daß wir ihn als göttlichen Herrn im radikalen Sinne der Schrift anerkennen.» (S. 209)

Dieser Ausspruch darf wohl als authentische Deutung für die Gegenwart betrachtet werden. Wer aber verbürgt die Gültigkeit der authentischen Auslegung auch für die Zukunft?

Ferner, wenn uns hier auch eine in gewisser Hinsicht weite Deutung des Bekenntnisses begegnet, was tun diejenigen, welche trotzdem nicht damit einiggehen können? Was müssen Leute tun, für welche nicht das Evangelium von Jesus Christus, sondern das Evangelium Jesu vom himmlischen Vater im Mittelpunkt steht? Sind sie etwa keine Christen? Sollen sie ausgeschlossen sein? Visser 't Hooft zitiert doch selbst in dem erwähnten Aufsatz im zustimmendem Sinne einen Ausspruch Hermann Sasses, «daß die Kirche Christi alle umfaßt, die seinen Namen bekennen, selbst wenn ihr Bekenntnis unvollständig oder mit Irrtum vermischt ist» (a. a. O., S. 214). Sollte das etwa nur im selben Sinne zu verstehen sein, in welchem Rom uns abgefallene Protestanten und andere Häretiker zu sich rechnet? Dann danken wir für diese Großzügigkeit. Soll es aber echt gemeint sein, daß die Unvollständigkeit des Bekenntnisses der Gemeinschaft nicht im Wege stehen kann, wozu dann das beharrliche Festhalten an der Amsterdamer Formulierung?

Wenn Walter Köhler in dem posthum herausgegebenen Reformationsband seiner Dogmengeschichte von den humanistischen Naturphilosophen sagt: «... sie wissen sich allesamt als Christen. Das sichert ihnen einen Platz in der Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins» (S. 34), so läßt sich das m. E. auch auf die Ökumenische Bewegung anwenden. Soll jemand ausgeschlossen werden, der sich als Christ weiß, auch wenn er irrt, d. h. nach der Meinung der selbst nicht Irrtumslosen irrt?

5. Die Problematik jeglichen Bekenntnisses

Aber nicht nur das Bekenntnis des Ökumenischen Rates ist problematisch, sondern die Problematik liegt schon in der Tatsache der Bekenntnisverpflichtung als solcher. Wir brauchen dabei nicht bloß an den lebendigen Protest des Jakobus gegen das Wortbekenntnis und den abstrakten Glauben zu denken, welcher im Wort zum Ausdruck kommt: «Auch die Teufel glauben es und zittern» (und man möchte fortfahren: und bleiben eben doch Teufel!). Vielmehr erweist gerade die Kirchen- und Dogmengeschichte, daß Bekenntnisse das denkbar ungeeignetste Mittel zur Erzielung wahrer Gemeinschaft darstellen. Das Bekenntnis will ja immer die Ausschließlichkeit einer Einheit wahren. Kein Bekenntnis ohne das notwendige Korrelat des Schismas und der Häresie! Kein Bekenntnis ohne Überwachung der Bekenntnistreue und Ketzerriegerei. (Und wo war viel-

fach die Wahrheit zu finden?) Kein Bekenntnis ohne das Besserwissen-wollen. Aber «he gnosis physioi, he de agape oikodomei»: Erkenntnis trennt, Liebe schafft Gemeinschaft. Erst die Liebe führt uns von der *doctrina* zur *docta ignorantia*, zum Erkennen ohne den Anspruch des Erkannthabens im absoluten Sinne.

Alle Achtung vor der Erkenntnisbemühung, der Theologie, dem Suchen nach einem persönlichen wie nach einem gemeinschaftlichen Bekenntnis. Wo dieses aber von anderen verlangt wird, da «haben sie ihren Lohn dahin».

Nicht ein Bekenntnis, sondern die Bekenntnisfreiheit wird die Kirche einzigen können. Dieser Satz stellt nur eine Parallele dar zur Tatsache, daß nicht die möglichst engste Abendmahlslehre Interkommunion schaffen kann, sondern die freie Abendmahlslehre der Reformierten, die auch anders denkenden Christen die Teilnahme erlaubt.

Im übrigen: Warum kann der Ökumenische Rat der Kirchen, der ja selbst nicht Kirche ist, das Bekennen bzw. die Bekenntnisfreiheit nicht den ihm sich anschließenden Kirchen überlassen? Es ergibt sich ja z. B. das Kuriosum, daß unsere schweizerischen Landeskirchen, wenigstens in dogmatischer Hinsicht, ökumenischer sind als der Ökumenische Rat!

6. Praktische Konsequenzen

Was ergeben sich von der bisher dargelegten Auffassung her für Konsequenzen für unser Verhalten zum Ökumenischen Rat der Kirchen?

Für Christen, welche Jesus Christus nicht als Gott bekennen können, bleiben gegenwärtig *zwei Möglichkeiten*:

Entweder die *Mitarbeit*. Dann ist jedoch in bezug auf das Bekenntnis eine *reservatio mentalis* anzubringen. Die Frage ist nur, ob dies ehrlich sei. Man kann sagen, daß diese erste Möglichkeit darum berechtigt sei, weil allem nach (vgl. Jahresbericht des Kirchenbundes 1948/49) immerhin noch eine Möglichkeit zur Modifikation des Bekenntnisses auf entsprechenden Vorschlag hin besteht. Die Dringlichkeit der Änderung wird jedoch im Ökumenischen Rat kaum gesehen werden, solange die ohnehin kleine Opposition trotz Vorbehalt mitmacht. Im Gegenteil wird dadurch nur jene Unklarheit gefördert, aus welcher heraus erklärt wird, man dürfe das Bekenntnis ohnehin verstehen, wie man wolle.

Die andere Möglichkeit besteht im meines Erachtens ehrlicheren *Distanznehmen*, wobei gleichzeitig immer wieder die *Bitte* an die anderen als an Brüder gerichtet werden muß, sie möchten solche, die sich eben auch als Christen wissen, *nicht ausschließen*.

Dies in den gegebenen Umständen. Es bleibt im übrigen nur zu hoffen, daß sich in den nächsten Jahrzehnten eine innere Wandlung vollziehen möge innerhalb der Bewegung selbst. Wenn sich die Bewegung Faith and Order als einfacher Studienausschuß innerhalb der Bewegung verstehen, und ihr Bekenntnis nicht als Mitgliedschaftsbedingung der gesamten Bewegung aufgedrängt würde, könnte der Ökumenische Rat wirklich ökumenisch werden. Dieser Gedanke scheint vorderhand utopisch.

Immerhin müssen wir in großen Zusammenhängen denken. Wie bemüht man sich jetzt krampfhaft überall um theologisch-dogmatische For-

mulierungen, durch welche man die Einheit der Kirche herbeiführen will (trotz allem Reden von Gnade und Geschenk)! Es hat aber einmal eine Geistesbewegung gegeben, in welcher wahrhaft ökumenischer Geist lebte, nämlich die Aufklärung; in ihr war die Bruderschaft mit Andersdenkenden tatsächlich Geschenk und Gnade. Man ist heutzutage in rechtsstehenden Kreisen darüber erstaunt, wie langsam sich der Westeuropäer von der Aufklärung erholt (Arthur Frey, «Kirchenkampf», S. 46). Es kommt aber vielleicht wieder eine Zeit, in welcher die gesunde Aufklärung die Bekenntniskrankheit überwindet.

Dafür ist mir persönlich die Ökumenische Bewegung, auch in ihrem jetzigen Stadium, ein Hoffnungsschimmer. Es kann nicht ohne Verheißung sein, daß hier überhaupt ein Gemeinschaftswille vorhanden ist. Die weltweiten Begegnungen werden ihre Früchte tragen. Die viele Arbeit wird nicht vergeblich sein. Und vielleicht wird es auch der Ökumene so gehen wie jenem Bauernsohn, der ausging, die Eselinnen seines Vaters zu suchen, und das Königtum fand. Denn über dem menschlichen Suchen nach Kircheneinheit steht immer noch Gott, der uns sein Reich schenken will.

Hans Sulser, Basel

Autorität als theologisches Problem

(Ein Programm für die theologische Sektion des Kongresses für freies Christentum in Oxford, vom 12. bis 17. August 1952)

Die erste Aufgabe besteht darin, des grundlegenden religiös-theologischen Charakters der Erscheinung der Autorität in allen ihren Ausformungen innezuwerden. Von hier aus ergeben sich die beiden Möglichkeiten, nämlich: sowohl die Ursache der Zerstörung des Wesens der Autorität als auch den Sinn wahrer Autorität zu erkennen. In der Herausarbeitung des Wesens falscher Autorität wie deren Ursache besteht die zweite und in der Begründung echter Autorität die dritte Aufgabe einer theologischen Erörterung des Autoritätsproblems.

Wir hätten also folgendes Programm:

1. Der religiöse Charakter des Wesens der Autorität.
2. Die theologischen Hintergründe falscher Autorität.
3. Die theologische Begründung echter Autorität.

Zum ersten Gesichtspunkt:

Autorität tritt in sehr verschiedenen Zusammenhängen und Ausformungen auf, z. B. als

übernatürliche Offenbarung,
Tradition,
sakrale und profane Institutionen (Kirche, Staat, Gesellschaft),
Wissenschaft,
Heilige und Führerpersönlichkeiten,
Vernunft.

Allgemein läßt sich das Wesen von Autorität wohl dahin definieren, daß es sich darin um eine Macht handelt, deren Überlegenheit von uns Unterwerfung fordert und der wir um des darin in Aussicht stehenden Heils willen Gehorsam leisten. Im einzelnen kann die Überlegenheit von sehr verschiedener Art sein: äußerer Zwang, Macht der Gewohnheit, Überredung, Einsicht, Motivkraft, und dementsprechend variiert auch der geforderte Gehorsam von blinder Unterwerfung bis zu Gewissensüberzeugung persönlicher Überzeugung.

Sowohl in jener allgemeinen Definition des Wesens der Autorität wie in ihren einzelnen Ausformungen und deren Wirksamwerden tritt aber der zutiefst religiöse Charakter dieses Phänomens in Erscheinung.

Unter Religion verstehen wir einen konkreten Lebensbezug zu einer höhern Macht, durch dessen Vollzug wir Heil erwarten. In dem Moment der höhern Macht erfahren wir das Tremendum, in dem erhofften oder zuteil gewordenen Heil das Fascinans des numinosen Erlebens, als welches Rudolf Otto mit Recht das Wesen des Religiösen beschrieben hat.

Verglichen mit dieser Definition von Religion, liegt der religiöse Charakter der Autorität, wie wir sie allgemein definiert haben, auf der Hand. Aber auch in den ins Auge gefaßten konkreten Ausprägungen von Autorität läßt sich dieser religiöse Charakter feststellen.

Am deutlichsten ist dies der Fall in sog. übernatürlicher Offenbarung. Übernatürliche Offenbarung ist um ihres übernatürlichen Charakters willen stets mit dem Tremendum verbunden. Ebenso ist das Heil, das sie den Gläubigen verspricht, von faszinierender Wirkung.

Auch da, wo ihr übernatürlicher Ursprung nicht mehr wirksam ist, eignet der Tradition, als einer mit Ehrfurcht und Pietät zu behandelnden Größe, noch der Charakter des Tremendum. In dem Umstand aber, daß das geistige Leben seine Substanz allein durch Überlieferung empfängt, liegt deren faszinierender Charakter beschlossen.

Sakrale und profane Institutionen verfügen über die äußern und geistigen Mittel, zu schrecken und zu zwingen. Was sie uns anziehend macht, das ist der Umstand, daß sie dem Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft die notwendige Form und Ordnung verleihen.

Auch der Wissenschaft eignet ein verpflichtender Charakter, und ihre Errungenschaften können uns Nutzen bringen und uns in Staunen versetzen.

Heilige und Führerpersönlichkeiten erscheinen uns überlegen, wie aus einer höhern Welt stammend — und rufen uns doch gleichzeitig in ihre Nachfolge und Gemeinschaft und stellen für uns Richtung weisende Vorbilder dar.

Aber auch noch in der Vernunft als dem sich selber sein Gesetz gebenden Geist ist der religiöse Charakter spürbar. Ihre uns über alles Endliche hinaushebende, unbedingte Verpflichtung ist das Tremendum — die innere Freiheit, die uns darin zuteil wird, das Fascinans.

Aus diesem religiösen Grundcharakter der Autorität ergibt sich ein Maßstab für die Beurteilung der Verkehrtheit oder der Echtheit von Autorität. Echte Autorität dürfte da vorliegen, wo das religiöse Grundverhältnis intakt ist, während die Verfälschung des religiösen Grundverhältnisses auch immer eine Zerstörung der Autorität bzw. eine verderb-

liche Auswirkung von Autorität zur Folge hat. Zu diesem Zwecke ist das Wesen des religiösen Grundverhältnisses theologisch herauszuarbeiten.

Die Ausführung der negativen Seite dieser theologischen Aufgabe führt uns

zu unserem zweiten Gesichtspunkt:

Religion ist die Erfahrung des Heiligen, rational ausgedrückt: des Unbedingten. Mit dem Begriff des Unbedingten ist gesetzt, daß kein Bedingtes verabsolutiert werden darf, religiös gesprochen: daß an Stelle Gottes keine Götzen treten dürfen. Diese Gefahr besteht aber, weil das Unbedingte für uns stets nur in bedingten Formen faßbar ist. Wo endliche Erscheinungen des Unbedingten für das Unbedingte genommen werden, da ist das religiöse Grundverhältnis verletzt. In dieser möglichen Verkehrung des religiösen Grundverhältnisses liegt die Ursache aller Verfälschungen von Autorität.

Allgemein gesprochen heißt das: falscher Autoritätsglaube ist Götzendienst. Götzendienst aber ist Unwahrhaftigkeit und deshalb Zerstörung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens.

Diese unheilvolle Verkehrung läßt sich an allen einzelnen Erscheinungen von Autorität nachweisen:

Wenn eine endlich-geschichtliche Größe — und andere kennen wir nicht — mit dem Anspruch auf übernatürliche Offenbarung auftritt, so wird dadurch etwas Endlich-Geschichtliches verabsolutiert, zum Götzen gemacht. Dieser Götze kann sich nur dadurch halten, daß er einen Glauben fordert, der eine kritische Nachprüfung ausschließt. — Aber auch Atheismus als Reaktion gegen solchen Götzendienst stellt eine falsche Verabsolutierung eines an sich berechtigten Protestes gegen Götzendienst dar.

Wird die Tradition verabsolutiert, so erstarrt sie zum Dogmatismus. In dieser Form erstickt die Tradition den lebendigen Geist, den sie ihrer wahren Funktion nach befruchten und nähren sollte. — Durch Emanzipation von der Autorität des Überlieferten büßt der Geist aber auch an Gehalt und Lebenskraft ein und verliert sich in trügerischen Eintagsprodukten. Die Tagesneugierkeit wird dann zum Götzen.

Ebenso vernichten Institutionen, die sich selber verewigen wollen, das Leben, dem sie dienen sollten. — Ihre bloße Verwerfung um des Individuums willen aber führt zum Chaos.

Wissenschaft, die nicht um ihre Grenzen weiß, wird zum Aberglauben. — Anderseits führt die Verabsolutierung der Kritik zu bodenlosem Skeptizismus.

In bezug auf die Autoritätsbedeutung geschichtlicher Persönlichkeiten sind die Verfallserscheinungen Heiligen- und Führerkult auf der einen — und Pietätlosigkeit auf der andern Seite.

Die Vernunft als der sich selber sein Gesetz gebende Geist entartet zu inhaltsleerem Formalismus und willkürhafter Beliebigkeit, wenn er sich nicht an Transzendenz, so wie sie uns in erlebter geschichtlicher Konkretheit begegnet, gebunden weiß. Die Gottbezogenheit leugnende Willkür und Beliebigkeit aber hat sich noch immer als Nährboden für alle Freiheit aufhebende Diktatur erwiesen.

So handelt es sich in übernatürlichem Offenbarungsmaterialismus und Atheismus, in Dogmatismus und Emanzipation, in Institutionalismus und Individualismus, in Wissenschaftsaberglauben und Skeptizismus, in Personenkult und Pietätlosigkeit, in Rationalismus und Irrationalismus um Verfallserscheinungen von Autorität, die ihren Ursprung in einer Verwechslung eines Bedingten mit dem Unbedingten haben, also in einer Verkehrung des religiösen Grundverhältnisses, wie es im ersten Gebot ausgesprochen ist. Deshalb werden diese Verkehrungen auch nur durch eine theologische Besinnung auf das religiöse Grundverhältnis und seine Bedeutung für alle Lebensbereiche zu gewinnen sein.

Damit kommen wir:

zum dritten Programmpunkt:

Der christliche Schöpfer- und Erlösungsglaube bildet insofern den normativen Ausdruck des religiösen Grundverhältnisses, weil hier das Unbedingte als das allein diesen Namen verdienende, schöpferische Geheimnis des Seins verstanden und weil hier in dessen Anerkennung zugleich eine besondere heilbringende Schöpfungsmöglichkeit Gottes verstanden wird.

Mit Autorität im eigentlichen Sinne kann einzige Gott, der Schöpfer, gemeint sein. Alle Erscheinungen von Autorität können nur in abgeleittem Sinne Autorität sein und vermögen ihre Funktion nur dann richtig auszuüben, wenn sie im Rahmen der Geschöpflichkeit bleiben.

Christus, im Sinne der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffs, bezeichnet denjenigen Bereich, innerhalb dessen in der Schöpfung um des Sinnes des Daseins willen die Frage nach Autorität aufbricht, und gleichzeitig diejenige Möglichkeit, in welcher dem Menschen sich der Sinn seines Daseins offenbart und die Kraft zu seiner Verwirklichung zuteil wird.

Jesus — aber nicht nur er (wenngleich er für uns auch in besonderer Weise) — stellt für uns eine geschichtliche Gestaltwerdung der Christuswirklichkeit dar.

Unter diesem Aspekt wird es möglich, Heteronomie und Autonomie in das rechte, alle ihre Verabsolutierungen durchbrechende, dialektische Verhältnis und damit Autorität in ihren verschiedenen Erscheinungen zu ihrer bestimmungsmäßigen, heilsamen Funktion zu bringen:

Übernatürlicher Offenbarungsanspruch wird vor verhängnisvoller Verdinglichung bewahrt und zum Hinweis auf die transzendentale Tiefe jedes Erkenntnisaktes, wenn wir uns in allem Erkennen letztlich vor das Geheimnis des sich uns offenbarenden Seins gestellt sehen. Heil wird uns darin und dann zuteil, wo und wann es uns möglich wird, dem, was uns an Erkenntnis aufgegangen ist, im Leben die Treue zu halten, d. h. zu glauben.

Religiöse Überlieferung als Niederschlag erfahrener Gottesbeziehung und Heilslebens kann für uns recht verwendet — und das heißt: in umformender Aneignung, zum Anlaß tieferen Selbstverständnisses werden.

Institutionen religiös-kirchlicher wie politisch-sozialer und kultureller Art werden von jeder Selbstverherrlichung und Selbstzwecklichkeit befreit, wenn wir in ihnen für uns wohl unerlässliche Schöpfungs- und Erhal-

tungsordnungen Gottes sehen — sie aber gleichzeitig als solche von Christus her auch in Frage stellen lassen und sie für neue, nicht reglementierbare Schöpfungsmöglichkeiten offen halten.

Echte Wissenschaften versteigen sich weder dazu, Gott beweisen, noch dazu, Gott leugnen zu wollen. In dieser Selbstbescheidung aber können sie segensreich werden als Mittel des sich seiner Verantwortung gegenüber dem Schöpfer bewußten Geistes.

Dem Gläubigen ist weder Menschenvergötterung noch Menschenverachtung möglich. Als Einzelner, als der er sich zu verwirklichen hat, hört er jedoch zugleich den Anspruch des Du und weiß, daß er nur in Gemeinschaft seine Bestimmung erfüllen kann.

In der Haltung der Theonomie versteht der Geist seine Autonomie als Ausdruck der Gottbezogenheit, und in der ihm darin gewährten inneren Freiheit vermag er eine besondere Erlösungsnade zu erblicken.

So sehen wir in einer Zeit, in welcher die Ordnung Gottes und die Freiheit des Menschen ebenso durch den Zusammenbruch überlebter wie durch das Aufkommen neuer Scheinautoritäten bedroht sind, die Aufgabe des freien Christentums darin, aus der Einsicht in die religiösen Zusammenhänge des Autoritätsproblems heraus den christlichen Schöpfer- und Erlöserglauben so zu interpretieren, daß uns daraus die Symbole echter Autorität erwachsen, die uns aus Willkür und Chaos den Weg zur Freiheit und Verantwortung weisen.

Fritz Buri

Bücherschau

Friedrich Schneider, Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie. 1949. 556 Seiten.

Erkenntnistheorie und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus. 1950. 182 Seiten.

Seit Hermann Lüdemann in den «Protestantischen Monatsheften» 1897/98 seine Studie über «Erkenntnistheorie und Theologie» veröffentlichte, ist diesem Thema wohl kaum mehr eine so scharfsinnige und klare Untersuchung gewidmet worden. Freilich, die Theologen, mit denen er sich darin auseinandersetzte — Biedermann, Ritschl, Lipsius —, sind heute nicht mehr aktuell. Auch seine Geistmetaphysik, zu welcher er in einer Antikritik an Kants Kritizismus gelangte, werden wir heute so nicht mehr aufrechterhalten können. Man müßte dabei auch den Anliegen des von ihm abgelehnten «reinen Realismus» Biedermanns Rechnung tragen. Das läßt uns mit Interesse zu der nach einem halben Jahrhundert dem gleichen Thema gewidmeten Schrift Friedrich Schneiders greifen; denn hier soll nun dem Idealismus gegenüber der Realismus in der Erkenntnistheorie als Grundlage einer «Pisteologie» in Anschlag gebracht werden. Schneider tut das auf Grund der Erkenntnislehre dreier Dogmatiker des ersten Viertels unseres Jahrhunderts — Karl Dunkmanns, Adolf Schlatters, Carl Stanges, von denen besonders diejenige Schlatters es verdient, in der heutigen Diskussion wieder in Erwägung gezogen zu werden — und in kritischer Auseinandersetzung mit der dreidimensionalen Erkenntnistheorie Karl Heims, deren verschiedene, einander widersprechende Ausprägungen er einer scharfsichtigen Analyse unterzieht. Den Unterschied von «Kennen und Erkennen», auf den es Schneider in seinen positiven Ausführungen ankommt, hat er schon früher in einer so betitelten umfassenden problemgeschichtlichen und systematischen Untersuchung entwickelt und begründet. Hier befaßt er sich sehr eingehend mit den Lösungen, die das Erkenntnisproblem vor allem im Positivismus und Neukantianismus, aber auch in der neueren Psychologie gefunden hat. Dem Neukantianismus macht Schneider mit Recht zum Vorwurf, daß er den Erkennt-

nisgegenstand in ein bloßes Erzeugnis des Erkennens auflöse, und macht ihm gegenüber geltend, daß das Erkennen als Wiederfinden des einen im andern mittels des begrifflichen Bezeichnens immer auf das nicht in unserer Verfügung stehende Gegebensein des zu Erkennenden im Kennen angewiesen sei. Dadurch, daß er meint, sich vom «kritischen Realismus» z. B. eines Moritz Schlick abgrenzen zu müssen, weil er darin noch ein Stück Idealismus sieht und ihm gegenüber zu einem «naiven Realismus» zurückkehren will, vermag er nicht einsichtig zu machen, wie es denn zu einem wirklichen Kennen und zu der Verschiedenheit von dessen Wahrnehmungsgehalt bei verschiedenen Wahrnehmenden kommen kann. Leider unterläßt es Schneider auch, die metaphysischen Konsequenzen seines Begriffes des Kennens als Wahrnehmen von Gegebensein dahin auszuziehen, daß alles Gegebensein ein Sich-mir-Kundtu von Wirklichkeit voraussetzt, und schränkt statt dessen den Offenbarungsbegriff in unerlaubter und unklarer Weise auf das sogenannte religiöse Gebiet, d. h. für ihn des biblisch-christlichen Gottesbegriffes ein. Aber angesichts der Art und Weise, wie die dialektische Theologie in ihrem Reden vom selbstkonstruierten Mensch Gott allem Erkennen, das nicht der von ihr behaupteten Wortoffenbarung folgt, die theologische Qualität abspricht, kann man Schneider nur dankbar dafür sein, daß er so nachdrücklich und in Übereinstimmung mit dem altprotestantischen Glaubensbegriff die primäre Funktion der Notitia auch für das theologische Erkennen betont. Darin ist er ein guter Schüler Schlatters, auf dessen Erkenntnislehre in seinem «christlichen Dogma» deshalb bei dieser Gelegenheit hier noch einmal mit allem Nachdruck hingewiesen sei.

F. B.

Ernst Steinbach, Mythos und Geschichte. 1951.

Georg Wünsch, Der Mensch im modernen Materialismus als Aufgabe christlicher Verkündigung. 1952.

(Beide in der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Mohr, Tübingen.)

Die beiden Schriften haben das gemeinsam, daß sie sich vom Glauben an eine übernatürliche Offenbarung aus in prinzipiell ähnlicher Weise mit zwei Erscheinungen befassen, durch welche diese Art christlichen Glaubens heute am meisten in Frage gestellt werden, nämlich Steinbach mit der seit David Friedrich Strauß gestellten und durch Bultmann erneut akut gewordenen Frage der Entmythologisierung und Wünsch mit dem heute im Kommunismus — aber nicht nur in ihm — verkörperten Materialismus. Beide Autoren gehen so vor, daß sie zunächst auf ihre Gesprächspartner eingehen und in Form einer immakulanten Kritik die Schwächen ihrer Position aufdecken. Bei beiden sind diese darstellenden und kritischen Abschnitte die besten Teile ihrer Arbeit, während ihre positiven Ausführungen: Steinbachs «Theologie als Soziallehre» und Wünschs Offenbarungsbegriff — nicht nur aus Raumgründen — dem Vorangehenden gegenüber stark abfallen. Es rächt sich hier die von beiden zum vornherein eingenommene apologetische Einstellung.

So wird man denn Steinbachs kritischen Einwänden gegen Bultmanns Verwendung des neutestamentlichen Kerygmas, die vor allem dahin gehen, daß bei Bultmann das Verhältnis von «historisch» und «geschichtlich» ungeklärt sei, das Keryma «in der Luft hänge» und Jesus als Faktor der Geschichte nicht zu seinem Rechte komme, nur beipflichten können. Aber nachdem Steinbach sich einmal auf Bultmanns Forderung der Notwendigkeit einer Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung eingelassen hat, erscheint sein Reden vom «Christusimpuls» in der Geschichte nicht weniger unklar als das von ihm kritisierte Bultmannsche Reden vom Keryma. Immerhin wird daran deutlich, daß ein radikales Ernstmachen mit Bultmanns Einsatzpunkt nicht nur dessen Festhalten am Keryma, sondern auch Steinbachs soziologische Theologie der Geschichte des Christusimpulses als Mythologie erweisen würde. Merkwürdigweise sieht Steinbach dies für Bultmanns — nicht aber für seine eigene Theologie ein, sondern glaubt nach wie vor in der Anerkennung der Inkarnation das Kriterium der Christlichkeit sehen zu müssen.

Grundsätzlich ähnlich liegen die Dinge bei Wünsch. Sehr schön hält er die verschiedenen Formen des Materialismus: den Gesinnungsmaterialismus, den

Wissenschaftsmaterialismus und den historischen Materialismus marxistischer Prägung, auseinander, und überzeugend arbeitet er das Wahrheitsanliegen, den Kampf gegen Illusionen in der zweiten und dritten Form heraus. Ebenso einleuchtend ist sein Nachweis, daß das mechanistisch-marxistische System dem Wesen des Menschen als Person in seiner Geworfenheit, seiner Nichtobjektivierbarkeit, seinem Schuldig-werden-Können und seiner Geschichtlichkeit nicht gerecht zu werden vermag, sondern in der Mißachtung dieser Momente selber zur zerstörerischen Ideologie wird. Aber statt nun im Innenerwerben dieses «Rätsels des Menschen» die Offenbarung der in Christus gemeinten Krise und in ihrer Übernahme den Weg zu einer wirklichen Neuschöpfung zu erkennen, begnügt er sich damit, der also entlarvten materialistischen Ideologie den «christlichen Offenbarungsglauben» gegenüberzustellen, der im Lichte der von ihm selber geübten Kritik doch auch nur als ideologisches Postulat der Befriedigung eines Heilsbedürfnisses beurteilt werden muß.

So zeigt sich hier einmal mehr, daß Apologetik als Auseinandersetzung mit andersartigen Standpunkten von einer zum vornherein als außer Diskussion stehend eingenommenen Position aus stets ein verfehltes Unternehmen ist — was aber nicht hindert, daß man, abgesehen davon, aus beiden Arbeiten, wie angedeutet, auch positiv für das Verständnis des Mythos und des Menschen sowie der heutigen Diskussion über diese Problemkreise etwas lernen kann.

F. B.

Konrad Müller, Das «Exemplar humanae vitae» des Uriel da Costa.

Es ist ohne Zweifel eine verdienstliche Sache, daß der junge Berner Altphilologe Konrad Müller uns «das Beispiel eines Menschenlebens» des Uriel da Costa in einer ebenso sorgfältigen lateinischen Textausgabe wie deutschen Übersetzung samt einer aufschlußreichen Einführung und Kommentierung wieder zugänglich gemacht hat. Die 1640 verfaßte Schrift wurde erstmals 1687 von dem Arminianer Philipp van Limborch als Anhang seiner antijüdischen Apologie «De veritate religionis Christianae» veröffentlicht. Sie ist nicht nur kirchen- und theologiegeschichtlich sehr interessant, sondern stellt auch rein menschlich ein ergreifendes Dokument dar. Da Costa, dessen jüdische Vorfahren in Portugal zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen worden waren, geriet in Glaubenskonflikte, weil er sich einerseits wegen des Gerichtes im Jenseits quälte und anderseits die Beichtpraxis als etwas Unwürdiges empfand. Auf der Suche nach einem Ausweg verfiel er auf das Alte Testament, in welchem er eine Religion ohne Jenseitsvorstellungen und mit einer seiner ethischen Überzeugung entsprechenden Gottesvorstellung gefunden zu haben glaubte. In Amsterdam aber, wohin er sich flüchtete und wo er sich der Synagoge anschloß, geriet er in Zwiespalt mit den Rabbiniern, denen er Verrat an Moses vorwarf und die ihn wegen seiner Leugnung der Unsterblichkeit bei den christlichen Behörden verklagten und in den Bann taten. Wohl unter dem Eindruck dieser Erfahrungen mit den «Pharisäern» rang sich da Costa mit den Jahren zu einem über alle positiven Religionen hinausgehenden Vernunftglauben durch, in welchem er nach dem Beispiel seines Zeitgenossen Herbert von Cherbury und in Nachfolge der Stoiker die Urreligion gefunden zu haben meinte. Trotz dieser inneren Lösung vom Judentum widerrief er aber vor der Synagoge seine Ansichten und unterzog sich der öffentlichen Geißelung. Erneuter Bann, Reue wegen seines Widerrufs, Verbitterung über seine Feinde und drückende Armut ließen ihn schließlich in der Verzweiflung seinem Leben selber ein Ende bereiten. Wie er mit seinem erschütternden Lebensbericht bezeugt, war das in seiner äußeren und inneren Situation für ihn noch die einzige Möglichkeit, seine Freiheit zu behaupten. Aus dieser Lage heraus aber erhebt sich seine Schrift über die persönlichen Verumständungen seines Lebens und über die fragwürdigen Wege seines Denkens hinaus zu einem Dokument des tragischen Schicksals eines freien Geistes von wahrhaft exemplarischer Größe. Und daß der Herausgeber davon ergriffen ist, das spürt man seinen Bemühungen und Erläuterungen trotz ihrer Sachlichkeit und Nüchternheit an. Möge «die Flaschenpost eines Schiffbrüchigen», wie er da Costas Schrift nennt, heute recht vielen Kunde vom Ringen und Irren, Erliegen und Überwinden dieses Freien in einem Zeitalter der Unfreiheit bringen.

F. B.